Hefte zur „Christlichen Welt“ No. 3

Antwort

auf die Streitschrift D. Cremers:

„Zum Kampf um das Apostolikum“

von

D. Adolf Harnack
ord. Professor der Theologie in Berlin

Unter dem Sammeltitel „Hefte zur Christlichen Welt“ soll in zwangloser Folge eine Reihe kleiner Schriften herausgegeben werden, die im Geiste der Wochenschrift „Die christliche Welt“ und zu deren Ergänzung wichtige kirchliche und religiöse Fragen für einen weiteren Leserkreis behandeln. — Erschienen sind die Hefte:

1. Der rechte evangelische Glaube. Von D. M. Rade, Pfarrer zu Frankfurt a. M. Preis 40 Pf.
2. Zur Würdigung des Apostolikums. Von D. F. Kattenbusch, Professor der Theologie in Gießen. Preis 40 Pf.

Leipzig
Verlag von Fr. Wilh. Grunow
1892

40 Pf.



Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 3

Antwort

auf die Streitschrift D. Cremers:

„Zum Kampf um das Apostolikum“

von

D. Adolf Harnack
ord. Professor der Theologie in Berlin



Leipzig
Verlag von Fr. Wilh. Grunow
1892

D. Cremer hat eine „Streitschrift“ wider mich ausgehen lassen, die ich sowohl um des Autors als um der Sache willen nicht unbeantwortet lassen darf. Für die Art und den Ton seiner Polemik bin ich ihm zu Dank verpflichtet.

Mein Gegner hat die Freundlichkeit gehabt, das kleine Schriftchen, das ich unter dem Titel „Das Apostolische Glaubensbekenntnis“ habe ausgehen lassen, sehr genau zu prüfen. Er hat infolge dieser Prüfung eine Reihe von Ausstellungen im einzelnen erhoben, und er hat sodann geglaubt, eine prinzipielle Ausführung in Bezug auf die Person Jesu Christi mir entgegenhalten zu müssen. Ein Nachwort beschließt seine Schrift. Es erscheint schicklich, die Replik diesen Vorhaltungen gemäß einzurichten. Allein ich muß — wenn ich so verfahre — allerdings den Einwand meines Gegners befürchten, daß ich die letzten Absichten seiner Erwiderung verkannt hätte. Er hat nämlich — vom Nachwort abgesehen — seine Streitschrift in drei Teile geteilt und jedem dieser Teile in gesperrter Schrift einen Satz vorangestellt, der das thema probationis für das Folgende enthalten soll. Die Sätze lauten:

1. In dem gegenwärtigen Streite um das apostolische Glaubensbekenntnis handelt es sich weder um neue Ergebnisse, noch überhaupt um Ergebnisse historischer Forschung (S. 3);

2. Denn die Frage nach der Person Christi oder die Frage, wer und was Jesus ist, kann nimmermehr auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung entschieden werden (S. 32);

3. Ist das die eigentliche Frage, wer und was Christus sei, so richtet sich nach ihrer Entscheidung auch die Kritik des Symbols (S. 41).

Diese Sätze besagen teils sehr viel mehr, teils weniger, als die ihnen folgenden Ausführungen enthalten. Ich befinde

mich daher der Streitschrift gegenüber in einer schwierigen Lage: soll ich jene Sätze, die ich teils für irrig, teils für halbwahr halte, prüfen, oder vielmehr die Ausführungen, die sie angeblich begründen? In dem erstern Falle fehlen mir in der Schrift meines Gegners z. T. die Anhaltspunkte und Grundlagen, in dem andern muß ich, wie bemerkt, die Erwiderung befürchten, die letzten Absichten seiner Entgegnung verkannt zu haben. In diesem Dilemma meine ich mich doch vor allem an die direkten Ausführungen gegen mich und nicht an die Ueberschriften halten zu müssen. Ich bin dann wenigstens gewiß, keine Nyktomachie aufzuführen. Am Schluß werde ich versuchen, auch auf jene weittragenden Ueberschriften in möglichster Kürze einzugehen.

---

1. Die einzelnen Einwürfe D. Cremers

In dem ersten Teile der Streitschrift (S. 3—32) konstatirt D. Cremer, daß meine Forschungen den bisher gewonnenen Ergebnissen in Bezug auf das Apostolikum nichts wesentlich Neues hinzugefügt hätten, und bemerkt dann, daß ich „unbeschadet der Korrektheit manches hätte anders formuliren dürfen“ und in manchem irrige Ansichten vertrete. Sehe ich recht, so bezieht sich sein Tadel, auch Kleinigkeiten mit eingerechnet, auf elf Punkte. Gerne würde ich dieses oder jenes, was ich geschrieben habe, berichtigen. Allein ich muß nach sorgfältiger Prüfung alles das, was ich ausgeführt habe, und was D. Cremer beanstandet, aufrecht erhalten, und zwar bis aufs Wort. Der Leser möge entschuldigen, wenn einige scheinbare oder wirkliche Quisquilien dabei mit unterlaufen: ich habe diese Punkte nicht zur Diskussion gestellt.

1. D. Cremer beanstandet meinen Satz: „daß die römische Kirche zur Sicherstellung des Wortlauts ihres Bekenntnisses die Legende von dem apostolischen Ursprung des Symbols erzeugt habe.“ Statt „erzeugt“ will er „gepflegt“ gesetzt wissen; „denn Legenden werden nicht absichtsvoll erzeugt.“ Demgegenüber bemerke ich, 1. daß ich von „absichtsvoll“ nicht geredet habe, und 2. daß wir von der Zeit und den Umständen der Bildung jener Legende nichts wissen, also auch nicht wissen, wie viel Instinkt und wie viel bewußte Absicht hier gewaltet hat. Das Wort „gepflegt“ wird sich aber niemand hier so leicht aneignen wollen; denn man kann doch nur pflegen, was schon vorhanden ist. Daß die römische Gemeinde die Legende vom apostolischen Ursprung des Symbols von auswärts erhalten hat, ist nicht anzunehmen und nimmt, so viel ich sehe, auch D. Cremer nicht an. Endlich der Satz: „Legenden werden nicht absichtsvoll

erzeugt," ist in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu erhalten. Oder sind alle Legenden, die die römische Kirche zu ihrer eignen und des Papstes Verherrlichung erdichtet hat, lediglich Produkte der absichtslos waltenden Phantasie?

2. „Außerdem — heißt es S. 4 — hätte auch nicht übergangen werden sollen, daß neben dieser Legende auch richtigere Vorstellungen sogar bei denselben Schriftstellern sich finden, wie z. B. bei Augustin im Eingang seines Sermo de symb. ad catechum.: »Ista verba quae audistis per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta.«" Diesen mir wohlbekannten Satz konnte ich nicht anführen; denn 1. enthält er kein römisches Zeugnis, sondern ein außerrömisches, 2. stammt er aus so später Zeit, daß er für die geschichtliche Frage ohne Belang ist, 3. ist er nicht als Korrektur der Legende vom apostolischen Ursprung des Symbols gemeint, und 4. enthält er den schlimmsten historischen Verstoß; denn daß die einzelnen Sätze des Apostolikums wirklich aus den heiligen Schriften, d. h. aus dem Neuen Testament zusammengeklaubt seien und so der Vorgang der Entstehung des Symbols gedacht werden müsse, ist doch — wenn man seine Ursprungszeit bedenkt — ziemlich das Verkehrteste, was sich hier sagen läßt. Wie D. Cremer diese Ansicht als „richtigere" Vorstellung bezeichnen kann, ist mir unverständlich, und ich würde daher hier gern an einen lapsus calami glauben, käme D. Cremer nicht S. 15 auf Augustins „Zeugnis" wieder zurück.

3. Seite 4 heißt es weiter: „Ferner dürfte auch der Satz eine andre Fassung erheischen: »Man darf es als gesichertes Ergebnis der Forschung bezeichnen: das alte römische Symbol ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden.« Dieses »entstanden« geht über das Maß der zulässigen Genauigkeit in der Formulirung der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung hinaus. Ueber den Zeitpunkt der Entstehung dieser Formel vermögen wir bislang nichts zu sagen." D. Cremer beruft sich nun auf Irenäus-Polykarp und auf meinen Artikel „Apostolisches Symbolum" in der Realencyklopädie, um die Möglichkeit, daß das Symbol bereits um das Ende des ersten Jahrhunderts entstanden sei, offen zu halten.

Um ganz abstrakte Möglichkeiten streite ich nicht; auch gesicherte Ergebnisse historischer Forschung sind gegenüber „Möglichkeiten" wehrlos. Von dieser Erkenntnis bin ich tief durchdrungen und räume daher meinem Gegner bereitwillig ein, daß

die Abfassung des Apostolikums in seiner altrömischen Gestalt um das Ende des ersten Jahrhunderts nicht unmöglich ist. Aber ich ziehe deshalb meine Behauptung von dem gesicherten Ergebnis der Forschung — daß das Symbolum die Mitte oder kurz vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts*) entstanden ist — nicht zurück. In Kürze dafür den Beweis zu liefern, ist nicht leicht; denn direkte äußere Zeugnisse fehlen, und innere Gründe stehen bei Vielen nicht hoch im Kurse. Auch haben die schlagendsten unter ihnen nur für den volle Beweiskraft, der das Gesamtbild geschichtlicher Anschauung anerkennt, aus dem sie stammen. Wie könnte ich aber ein solches hier entwickeln und beweisen? Dennoch werde ich es versuchen, einen Teil der Beobachtungen zusammenzustellen, die hier in Betracht kommen, und von denen ich annehmen darf, daß auch solche Gelehrte sie anerkennen werden, die über die Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters anders denken als ich. Was den terminus ad quem betrifft, der übrigens zur Zeit nicht zur Frage steht, so mag der Hinweis genügen, daß das Symbol nicht aus der Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnostizismus stammen kann. Eine Kirche, die im Streit auf Leben und Tod mit Marcioniten und Valentinianern stand, kann diese Formel nicht geschaffen haben. Also ist sie, da sie nicht jünger (etwa erst aus der Zeit um das Jahr 200) sein kann, älter. Um wie viel älter? D. Cremer hätte Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser Frage gewinnen können, wenn er meine Abhandlung: Vetustissimum ecclesiae Romanae symbolum e scriptis virorum Christianorum qui I. et II. p. Chr. n. saeculo vixerunt illustratum (Patr. Apost. Opp. I, 2 1878) nicht entweder ignorirt oder für unwert gehalten hätte. Er bemerkt — auch die meisten meiner andern Gegner betonen diesen Satz —, daß meine Forschungen denen von Caspari und v. Zezschwitz nichts wesentlich Neues hinzugefügt hätten. Ich bin demgegenüber in der peinlichen Lage, darauf hinweisen zu müssen, daß jene beiden höchst verdienten Gelehrten über das Verhältnis des Symbols zum zweiten Jahrhundert der christlichen Kirche ganz ungenügend orientiren, und daß die oben zitirte Abhandlung allein darüber ausführlicher, freilich immer noch nicht ausführlich genug, belehrt. Der terminus a quo bestimmt sich auf Grund folgender Erwägungen:

a) Der Hirte des Hermas eröffnete seine Mandate, indem

---

*) So habe ich mich Seite 10 ausgedrückt.

er als erstes Gebot lediglich den Glauben an den einen Gott einschärft. Dieses Argument beweist an sich allerdings nichts, weil zu viel; denn der Schluß: also existirte damals die dreigliedrige Taufformel noch nicht, wäre irrig. Hermas selbst zeigt an andern Stellen, daß er den Vater, den heiligen Geist als den ewigen Sohn, und den adoptirten Sohn (den Menschen Jesus Christus) unterscheidet. Aber eben diese Unterscheidung macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ihm das römische Symbol mit seiner scharfen Unterscheidung des einzigen Gottes Sohnes und des heiligen Geistes schon vorgelegen hat. Ich wenigstens vermag beides schlechterdings nicht vermittelt zu denken. Hätte aber Hermas ferner so schreiben können, wie er im ersten Mandat geschrieben hat, wenn das Verständnis der Taufformel durch die Ausführung in dem Symbol schon sichergestellt gewesen wäre?*) Ich muß es demgemäß für ganz unwahrscheinlich halten, daß zur Zeit des Hirten das römische Symbol im Gebrauch der Kirche vorhanden war.

b) Nicht nur die abendländischen Valentinianer, die sich an die kirchlichen regulae fidei möglichst anschlossen, lehrten in ihren Formeln, daß Christus διὰ (nicht ἐκ) Μαρίας geboren sei (s. Iren. I, 7, 2 und Tertull. de carne 20), sondern auch Justin braucht sehr häufig jene Präposition. Die Zeit kann also nicht weit hinter der Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückliegen, in der in der römischen Kirche jenes ἐκ noch nicht festgestellt war.

c) Das römische Symbol erwähnt die Taufe Jesu durch Johannes resp. die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe nicht. Daß dieses Stück ursprünglich als höchst wichtig gegolten, ja die Aussagen über Christus eröffnet hat, ist bekannt. Noch Ignatius hat es ad Smyrn. 1 und ad Ephes. 18 aufgenommen.**)

d) Der Ausdruck υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ im Symbol weist auf das vierte Evangelium zurück; wenigstens ist uns eine andre Quelle nicht bekannt.

e) Die scharfe Unterscheidung der Glieder ἀναστάντα,

---

*) Dahingestellt lasse ich es, ob die Darlegungen in dem fünften Gleichnis sich mit der symbolischen Geltung des Satzes von der Jungfrauengeburt vertragen.

**) Auch das Fehlen des „Herodes“ neben Pontius Pilatus, den ältere Formeln bieten, verdient Erwähnung.

ἀναβάντα und καθήμενον spricht für das zweite Jahrhundert (s. darüber unten).

f) Die Weglassung der chiliastischen Hoffnung, die doch Justin zur vollen Orthodoxie rechnet, fällt stark ins Gewicht.

Diese Argumente mögen genügen. Ich berufe mich nicht auf den Gesamtcharakter des Symbols (z. B. in seinem Verhältnis zu den διδαχαὶ κυρίου διὰ τῶν ιβ΄ ἀποστόλων), um zu zeigen, daß das ganze Unternehmen im ersten Jahrhundert höchst auffallend ist und daß es bereits katholische Art an sich trägt; denn dieser Nachweis kann in Kürze nicht geführt werden. Nicht nur fällt die Beweislast dem zu, der das Symbol vor c. 140 ansetzt, sondern man darf auch sagen: der Beweis ist nicht geführt worden und kann nicht geführt werden. Die Berufung auf Irenäus-Polykarp verschlägt nicht; denn daß Polykarp ein formulirtes Symbol besessen und dem Irenäus überliefert hat, davon wissen wir schlechterdings nichts. Auf die sichere und einheitliche Formulirung aber kommt es an; daß einzelne Sätze sehr frühe feste Formen erhalten haben, z. B. der „gekreuzigt unter Pontius Pilatus," darauf habe ich selbst mehr als einmal hingewiesen; aber damit ist weder die Existenz des römischen Symbols noch eines andern ihm gleichartigen angedeutet, geschweige sichergestellt.

4. D. Cremer macht mir einen Vorwurf daraus (S. 7), daß ich in meiner Schrift die Sätze, die ich vor sechzehn Jahren in meinem Artikel „Apostolisches Symbolum" über den Archetypus der orientalischen Symbole niedergeschrieben, nicht wiederholt habe. Er selbst eignet sie sich an und bemerkt, es sei nicht bekannt geworden, daß irgend ein Grund von irgend jemandem geltend gemacht worden sei, der meine frühern Ausführungen zu entkräften geeignet wäre. Letzteres ist richtig; aber ich selbst habe meine Studien fortgesetzt und erkannt, daß ein orientalischer Symbol-Archetypus für die Mitte, ja noch für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht erreichbar ist. Einzelne gemeinsame Formeln und ein Kerygma von Jesus Christus, dessen Sätze zum Teil, aber nur zum Teil stehend waren, lassen sich bis ins zweite Jahrhundert hinaufführen, aber auch nicht mehr — vor allem kein geschlossenes Symbol. Darum habe ich von dem orientalischen Archetypus absehen müssen. Er ist mir eine Fata Morgana geworden. Will D. Cremer sich dieses Archetypus mit geschichtlichen Nachweisen annehmen, so werde ich ihm gern Rede und

Antwort stehen. Nur kommen wir dabei nicht weiter, wenn wir nicht zwischen flüssigem Kerygma, festem Symbol und flüssigen (antignostischen) Glaubensregeln unterscheiden.

5. Seite 9 ff. schreibt D. Cremer: „Auch dies dürfte nicht unter den Titel eines Ergebnisses historischer Forschung befaßt werden dürfen [sic], daß in dem Symbol der heilige Geist nicht als Person, sondern als Kraft und Gabe aufgefaßt sei.“ Meinem Satze, man könne nicht nachweisen, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der heilige Geist als Person geglaubt worden sei, hält D. Cremer entgegen, 1. daß das Symbol „den unwandelbaren Inhalt der apostolischen Verkündigung im Lapidarstil monumentaler Form hat bewahren wollen, es also gar nicht darauf ankomme, welches Maß von Verständnis die alte Kirche ihrerseits damit verbunden habe,“ 2. daß Johannes, Paulus und überhaupt die apostolische Verkündigung sich den heiligen Geist nicht nur als unpersönliche Kraft gedacht haben: der Begriff der Persönlichkeit fehlte, aber nicht die Sache. Ich vermag in beiden Entgegnungen nur ein Ausweichen der bestimmten Fragestellung gegenüber zu erkennen. Was sich Paulus oder Johannes gedacht haben, gehört mindestens so lange nicht hierher, als das Symbol selbst eine Antwort giebt. Diese ist aber in der einfachen Zusammenordnung „heiliger Geist,“ „heilige Kirche,“ „Sündenvergebung,“ „Fleischesauferstehung“ deutlich genug, und sie wird durch den dogmengeschichtlichen Befund in Bezug auf das zweite Jahrhundert bestärkt. Zwei Hypostasen der Gottheit, nicht drei, sind bekannt. Selbst noch der römische Presbyter Hippolyt am Anfang des dritten Jahrhunderts unterscheidet ausdrücklich zwei göttliche Personen und drei göttliche Oekonomien (c. Noët. 14: δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς ἀλλ᾽ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. πατὴρ μὲν εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα). Wenn aber D. Cremer S. 10 die montanistischen Streitigkeiten streift, um das Dogma von den drei Personen der Gottheit für jene Zeit zu retten, so läßt sich aus den echten Sprüchen Montan's und seiner Prophetinnen leichter abnehmen, daß sie nur eine göttliche Hypostase anerkannt haben als zwei oder gar drei. Die Unterscheidung von Kraft und Hypostase war übrigens, wie die Gnostiker und namentlich Justin (Dial. 128) beweisen, jener Zeit nicht fremd. Justin aber hat nirgendwo in seinem weitschichtigen Dialog Gelegenheit genommen, die persönliche Selbständigkeit des Geistes zu behaupten, wie er die

des Logos behauptet hat. Der heilige Geist ist ihm einfach „der prophetische Geist.“ Wenn endlich D. Cremer in meiner Uebersetzung „und an heiligen Geist“ den Artikel vermißt, so habe ich natürlich nichts dagegen, ihn in der Uebersetzung einzuschalten, vorausgesetzt, daß man ihn auch noch vor „heilige Kirche“ u. s. w. einschaltet. Die Trennung und die verschiedene Behandlung der vier Glieder des dritten Artikels ist, wie auch D. Cremer einräumt, viel später erfolgt, nämlich erst, nachdem das Dogma von der Trinität ausgearbeitet war.

6. Seite 13 wird es mir als eine — allerdings dankbar zu verzeichnende — Inkonsequenz vorgehalten, daß ich bei der Erklärung des Wortes „Vater“ im ersten Artikel auf das apostolische Verständnis zurückgehe, während ich sonst diese Art Erklärung als unhistorisch verwerfe und auch hier bemerke, daß der Verfasser des Symbols den Ausdruck „Vater“ wahrscheinlich nicht nach Matth. 11, 25 ff. und Röm. 8,15 gedeutet habe. Aber eben nur „wahrscheinlich“ nicht. Nach dem, was ich in meiner lateinischen Abhandlung über den Ausdruck im römischen Symbol (l. c. S. 134) ausgeführt habe, muß es offen bleiben, ob nicht doch das Wort „Vater“ noch evangelisch verstanden ist. Eben deshalb habe ich hier auf das älteste Verständnis Rücksicht genommen, um nicht parteiisch zu erscheinen, sondern dem Symbol alles zu lassen, was ihm geschichtlich irgend gebühren könnte. Das Ausrufungszeichen aber, das mein Gegner zu meinem Ausdruck: „Der Verfasser des Symbols“ gemacht hat, will ich lieber nicht verstehen; denn daß das Symbol o f f e n b a r t oder per inspirationem als testimonium spiritus sancti in der alten Kirche geheimnisvoll entstanden sei, kann D. Cremer nicht meinen.

7. Dem, was ich über „Gemeinschaft der Heiligen“ ausgeführt habe, hätte D. Cremer eine „vorsichtigere Fassung“ gewünscht (S. 13). Ich glaube, den Thatbestand korrekt zum Ausdruck gebracht zu haben. Ich habe 1. bemerkt, daß die Entstehung und der ursprüngliche Sinn jenes Zusatzes am dunkelsten ist, 2. gesagt, daß der Ausdruck zuerst im donatistischen Streit und bei Augustin sich fände, und daß man demgemäß erwarten müsse, er bedeute auch im Symbol dasselbe wie dort, nämlich eine nähere Erklärung zu „heilige katholische Kirche,“ 3. darauf hingewiesen, daß der Ausdruck im Symbol erst in späterer Zeit (und zwar in Gallien) vorkomme und dort durch den ältesten Zeugen als „Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen“ erklärt werde. Demgemäß habe ich es für „sehr

wahrscheinlich" gehalten, daß die Worte im gallischen Symbol wirklich „Gemeinschaft mit den Märtyrern und den besonders Heiligen" bedeuten sollten (gegen Vigilantius) und ursprünglich keine Explikation des Ausdrucks „heilige katholische Kirche," sondern eine Fortsetzung desselben waren. Auf die mir wohlbekannte Auslegung des Nicetas von Romatiana bin ich nicht eingegangen, weil ich weder über die Zeit noch über den Ort dieses Bischofs ein Urteil besaß. Aber auch die Thatsache, daß die Gegner der Heiligenverehrung z. B. des Faustus von Reji die Worte in ihrem Symbol gehabt haben, glaubte ich nicht erwähnen zu dürfen, da sie für die Frage nach dem ursprünglichen Sinn im Symbol gleichgültig ist; denn Faustus hat die Verehrung der Heiligen und Reliquien jedenfalls lediglich eingetragen.

D. Cremer meint nun, die Worte könnten (müßten) biblisch verstanden werden, „und darum bedarf es nicht einer Umdeutung, um sie in dem Symbol belassen zu können, sondern nur desjenigen Verständnisses, das für alle Aussagen desselben nach Augustins oben angeführtem Ausspruch über die Entstehung und den Willen des Symbols maßgebend ist, nämlich die uns die neutestamentlichen Schriften an die Hand geben." Diese Worte bezeichnen sehr deutlich den prinzipiell verschiednen Standpunkt, den mein Gegner und ich behaupten, erstlich, sofern er sich hier auf Augustins Meinung beruft und sie für maßgebend hält (s. oben S. 6), das Symbol sei ein Excerpt aus neutestamentlichen Schriften, zweitens sofern er demgemäß den Versuch einer historischen Erklärung der einzelnen Sätze des Symbols aus ihrer Zeit für überflüssig, ja im Grunde für unstatthaft hält. Die Konsequenzen seines Verfahrens sind unübersehbar: selbst zugestanden, das Apostolikum wäre — auch noch in seinen jüngsten Bestandteilen — ein Excerpt aus dem Neuen Testament, dürfte man es deshalb nach den Glaubensüberzeugungen der neutestamentlichen Schriftsteller erklären? Die Formeln der Semiarianer waren auch Excerpte aus dem Neuen Testament: dürfen wir sie deshalb nach dem Neuen Testament auslegen, oder sind wir nicht vielmehr verpflichtet, wenn wir die Dogmengeschichte nicht überhaupt sprengen wollen, sie nach der Theologie des vierten Jahrhunderts zu verstehen? Die abstrakte Auslegung des Apostolikums nach Maßgabe der neutestamentlichen Schriften ist lediglich ein Rest der altkirchlichen Vorstellung, dieses Symbol stamme von den Aposteln. Man sagt das nicht

mehr, aber man verfährt so; denn durch den Hinweis, das Symbol sei ein Excerpt aus apostolischen Schriften, ist augenscheinlich das Recht, bei seiner Erklärung von der Kirchengeschichte abzusehen, noch längst nicht erwiesen.

8. Den eben gewonnenen Grundsatz, das Apostolikum ist nach den neutestamentlichen Schriften zu erklären, wendet D. Cremer nun sofort auf die sogenannte Höllenfahrt an. „Die alte Kirche hat mit der Aufnahme dieses Zusatzes nichts andres gethan als einer im Neuen Testament bezeugten Thatsache einen Ausdruck gegeben, der in seiner objektiven, rein geschichtlichen Fassung ebensosehr dem energischen Willen der römischen Kirche entspricht [aber aus dieser Kirche stammt der Zusatz nicht], alle lehrhaft gehaltenen antihäretischen (theologischen) Zusätze auszuschließen, als in seinem Lapidarstil allen übrigen Aussagen vollkommen ebenbürtig ist.“

Ich hatte gehofft, daß D. Cremer wenigstens an diesem exponirten Punkte einer geschichtlichen Betrachtung Raum geben würde; aber auch hier ist sie ausgetilgt. Erstlich bezeugt das Neue Testament mindestens eine vor der Wiedererweckung Christi geschehene Höllenfahrt nirgends; zweitens — selbst diese „Thatsache“ vorausgesetzt — vermag auch D. Cremer über sie nur zu sagen, daß der Zusatz „in seinem Lapidarstil allen übrigen Aussagen vollkommen ebenbürtig ist.“ Ja wenn es nur auf den Lapidarstil ankäme — daß die Thatsache selbst allen übrigen Aussagen ebenbürtig ist, scheint auch D. Cremer hier nicht behaupten zu wollen. Was geht uns dann aber die Gleichheit des Lapidarstils an! D. Cremer fährt fort: „Was die alte Kirche sich bei dieser Aussage gedacht hat, ob sie mehr an Eph. 4, 8—10; Koloss. 2, 15 (?) oder wie Rufinus daneben auch an 1 Petr. 3, 19 f.; 4, 6 gedacht hat, interessirt die Dogmengeschichte, uns aber insoweit, als wir bei jedem Punkte des Bekenntnisses unterscheiden müssen zwischen der damit beabsichtigten Reproduktion apostolischer Bezeugung von Thatsachen und thatsächlichem Sachverhalt einerseits und dem in der damaligen Christenheit vorhandnen Verständnis andrerseits.“ Also die nackte Thatsache soll damals, als der Zusatz entstand, und jetzt gelten, sie soll für den Glauben maßgebend sein — dazu eine Thatsache, die jeder anders versteht! Und warum soll sie maßgebend sein? Hätte wohl irgend ein evangelischer Christ sie für eine maßgebende „Heilsthatsache“ gehalten, wenn es nicht einigen Bischöfen vor fünfzehnhundert Jahren gefallen hätte, sie in ihr

Taufsymbol aufzunehmen? Nein — diese „Thatsache“ wird lediglich (und dies in evangelischen Kirchen!) deshalb für maßgebend gehalten, weil sie im Apostolikum steht, wobei jeder allerdings auch von Kirchen wegen die Freiheit hat, über sie zu denken, wie er will! Ist dies evangelischer Glaube und nicht vielmehr der purste Formelglaube, über den wir uns sehr erhaben dünken, wenn wir z. B. über die griechische Kirche mit ihrem traditionellen Glaubensritualismus urteilen? Photius wird gescholten, weil er den Abendländern nicht nur das filioque vorwarf, sondern es ihnen als die größere Häresie anrechnete, daß sie am heiligen Symbol eine Veränderung vorgenommen hatten: sind wir denn in den evangelischen Kirchen tausend Jahre später, trotzdem uns Luther wieder gelehrt, was Glaube sei, wirklich weiter gekommen?

9. D. Cremer hat sub 7 und 8 die Notwendigkeit einer Umdeutung des symbolischen Ausdrucks abgelehnt: nichts sei umzudeuten; denn aus dem Neuen Testament empfange alles seine rechte Deutung. Aber wie steht es mit der „Auferstehung des Fleisches“? Hier räumt D. Cremer ein: „Der Ausdruck als solcher deckt sich nicht bloß entschieden nicht mit der apostolischen, speziell Paulinischen Verkündigung, sondern steht rein formell betrachtet im Widerspruch mit derselben. Die Abweichung dieses Artikels von dem apostolischen Zeugnis nötigt zu der Frage, ob die Kirche sich dadurch in Widerspruch hat setzen wollen mit der apostolischen Predigt, oder ob sie unbewußt sich in solchem Widerspruch befunden hat.“ Soweit ist alles korrekt, und ich freue mich, daß D. Cremer den Thatbestand so bestimmt zum Ausdruck gebracht hat. Er erklärt nun die fraglichen Worte für einen „ungeschickten Ausdruck“ dessen, was unabweisbarer Bestandteil der apostolischen Verkündigung ist; sachlich liege kein Widerspruch vor. Im wesentlichen bin ich hier mit ihm einig, wenn auch nicht ganz (im zweiten Jahrhundert legte man wirklich auf die Auferstehung des Fleisches, der Knochen und Haut das größte Gewicht). Doch das mag auf sich beruhen. Nur zieht D. Cremer die Konsequenz nicht, die er selbst aufgedeckt hat, daß der Ausdruck entweder umzudeuten oder zu tilgen ist.*)

*) D. Cremer schreibt: „Die Angabe [Harnacks], daß viele Zeugnisse der ältern Zeit statt Auferstehung des Fleisches „Auferstehung“ oder „ewiges Leben“ bieten, ist nicht korrekt.“ Aber diese Angabe ist ganz korrekt. D. Cremer hat wohl an Symbole gedacht und dort die fraglichen Worte nicht häufig gefunden; ich aber sprach von „Zeugnissen.“

Allerdings verwahrt er sich hier auch nicht ausdrücklich gegen den Gedanken einer Umdeutung wie zu 7 und 8. Also giebt er an diesem Punkte doch einen gewissen Mangel des Symbols zu.

10. Das von mir über die Himmelfahrt Ausgeführte bestreitet D. Cremer S. 18—22. Er schreibt: „Nicht ein Ergebnis historischer Forschung, sondern prinzipieller Kritik ist es, daß die Differenzirung zu mehreren Akten (Auferweckung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten) einer späteren Zeit angehört. Mit den neutestamentlichen Schriften — und dies ist hier die Hauptsache — steht sie keineswegs in Widerspruch."

Daß die Himmelfahrt mit den neutestamentlichen Schriften „in Widerspruch" stehe, habe ich nicht behauptet; auch die prinzipielle Kritik wäre hier sehr am Platze; aber ich habe sie nicht angewendet. Was ich behauptet habe, hat D. Cremer nicht erschüttert, nämlich daß die Himmelfahrt in der ältesten Verkündigung kein besondres Glied gebildet hat, und daß es sich auf geschichtlichem Wege wahrscheinlich machen läßt, daß sie nicht zur ursprünglichen Verkündigung gehörte*). Ich habe mich dafür erstlich auf das Fehlen derselben in den drei ersten Evangelien, in dem ersten Korintherbrief, in den Briefen des Klemens, Ignatius und Polykarp und im Hirten des Hermas berufen. Hier beanstandet D. Cremer, daß ich die Himmelfahrt auch im Lukasevangelium vermisse. Er schreibt: „Daß auch der Schluß des Lukasevangeliums ein späterer Zusatz sei, hat bis jetzt die Textgeschichte nicht bewiesen [habe ich auch nie behauptet]. Ich vermute, daß Harnack etwas andres im Sinne hat als textgeschichtliche Forschung, nämlich Quellenforschung. Oder sollte es sich um eine neue, bisher nicht bekannt gegebene Entdeckung auf dem Gebiete der Textgeschichte handeln?" Um eine alte Erkenntnis handelt es sich, die D. Cremer wohl nur augenblicklich entfallen ist. Ein Blick auf eine kritische Ausgabe des Neuen Testaments, auf Tischendorfs Octava oder auf Westcotts und Horts Edition, wird ihn daran erinnern, daß

Nach dem Zusammenhang meiner Worte mußte es deutlich sein, daß diese Zeugnisse nicht in Symbolen, sondern in den ältesten Schriften zu suchen sind.

*) Ich habe mich übrigens so behutsam wie möglich ausgedrückt und die Erörterung dieses Punktes mit den Worten (S. 25) begonnen: „Nicht sicher zu fassen, aber doch nicht zu übergehen ist noch eine Abweichung von der ältesten Predigt; es ist die besondre Hervorhebung der Himmelfahrt."

die Worte in Lukas 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς οὐρανόν — das einzige Zeugnis der Himmelfahrt in diesem Evangelium — in den Ausgaben als späterer Zusatz getilgt sind. Sie sind zwar relativ gut bezeugt und jedenfalls sehr alt, aber da Sinaiticus (erste Hand), viele lateinische Zeugen und Augustin sie nicht bieten, so ist kein Verlaß auf sie. In Bezug auf Paulus (1. Kor. 15) bemerkt D. Cremer: „Daß Paulus den, der auf- erstanden und den Jüngern erschienen ist, als den nunmehr zur Rechten Gottes Erhöhten weiß, schließt die Entrückung des durch die Auferstehung in das Leben und zu den Seinen Zurück- gekehrten ein, und daß diese Entrückung identisch sein soll mit der Auferstehung, ist nicht Ergebnis historischer Forschung, sondern eine Hypothese, welche in prinzipieller Beurteilung und Kritik der Thatsachen der Geschichte Jesu ihre Wurzel hat.“ Durch diese Bemerkung wird die Streitfrage verschoben: nicht darum handelt es sich, was sich Paulus implicite oder explicite gedacht, sondern darum, ob er die Himmelfahrt neben der Auf- erstehung besonders erwähnt hat. Das hat er nicht gethan, und deshalb ist es eine einfache Eintragung, wenn man behauptet, er müsse um eine leibliche Himmelfahrt (um diese handelt es sich, nicht um irgend eine „Entrückung“) gewußt und diese für eine „Heilsthatsache“ gehalten haben. Zweitens hatte ich mich auf das Zeugnis des Barnabasbriefes berufen, der Aufer- stehung und Himmelfahrt auf einen Tag verlegt. D. Cremer erwidert: „Wenn dies unzweifelhaft die Meinung der Stelle 15, 9 wäre, so würde es eine absolut vereinzelte Annahme des Verfassers sein, gegen die geltend gemacht werden muß, daß nirgends im kirchlichen Altertum der Sonntag zugleich als Feier der Himmelfahrt erscheint. Geschichtlichen Wert hat diese Notiz eben wegen ihrer Verbindung mit der Sonntagsfeier nicht ein- mal als Ueberbleibsel einer abweichenden Tradition.“ Dem- gegenüber bemerke ich: 1. D. Cremer hat nicht angegeben, wie man die Stelle im Barnabasbrief anders verstehen kann; 2. vereinzelt ist die Nachricht nicht (s. jetzt auch das Petrus- evangelium; noch Anderes kommt in Betracht), aber die Angabe der Apostelgeschichte, Jesus sei vierzig Tage nach der Aufer- stehung gen Himmel gefahren, ist vereinzelt; 3. daß im Altertum nirgends der Sonntag als Festtag der Himmelfahrt erscheint, wäre nur dann ein nennenswertes Argument, wenn es in der ältern Zeit überhaupt einen Festtag der Himmelfahrt gegeben hätte. Ganz besonders verächtlich behandelt D. Cremer meinen

Hinweis darauf, daß in alten Zeugnissen achtzehn Monate zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gelegt werden. Er nennt ihn „eine Mitteilung, die wie nur eine die Unkundigen zu verblüffen imstande ist"; denn ich hätte „es unterlassen, dasjenige mitzuteilen, was den Wert dieser Notiz zur Genüge charakterisirt, nämlich daß sie gnostischen Kreisen entstammt und mit gnostischen Spekulationen über Aeonenreihen zusammenhängt (Iren. I, 8, 2; 30, 14)." Allein demgegenüber ist zu sagen: 1. Daß die Angabe mit Spekulationen über Aeonenreihen zusammenhängt, ist nicht erwiesen; 2. geschichtliche Nachrichten sind damit noch nicht als für die große Kirche unerheblich diskreditirt, daß wir sie in gnostischen Kreisen antreffen, am wenigsten, wenn diese Kreise valentinianische waren; 3. daß diese Nachricht gnostischen Kreisen entstammt, ist ungewiß, ja unwahrscheinlich: sie findet sich nämlich keineswegs nur dort, wo D. Cremer sie angetroffen hat, nämlich bei dem Valentinschüler Ptolemäus und den Ophiten, sondern auch in der Ascensio Jesajae (und höchst wahrscheinlich bei dem Valentinschüler Herakleon). Alles, was D. Cremer sonst noch beibringt, um die Himmelfahrt als einen ursprünglichen Bestandteil der ältesten Verkündigung zu erweisen, sind verständige Erwägungen darüber, daß eine leibhaftige Auferstehung eine Himmelfahrt fordere, und daß diese deshalb von Anfang an ein besondres Stück des Glaubens gebildet haben müsse; aber D. Cremer ersetzt damit nur das fehlende geschichtliche Zeugnis: Auferstehung und Erhöhung sind in der ältesten einhelligen Verkündigung nachweisbar, nicht aber Auferstehung und Himmelfahrt. Die Wolke von Zeugen aus dem Neuen Testament, die mein Gegner S. 21 f. glaubt anführen zu dürfen, bitte ich genau zu prüfen; man wird finden, daß sie für die von mir scharf gestellte Frage belanglos sind. Es bleibt also dabei, daß man aus historischen Gründen sich genötigt sieht, zu erklären: Die Himmelfahrt hat nicht wie der Kreuzestod und die Auferstehung von Anfang an ein besondres Stück in der Verkündigung von Christus gebildet, so gewiß man von Anfang an von einer Erhöhung oder von einer Rückkehr Christi zum Vater gesprochen hat.

11. Ich komme schließlich zu dem Hauptstück, der Geburt aus der Jungfrau. Die Art, wie D. Cremer hier die Kontroverse geführt hat, kann ich nur tief bedauern. Erstlich will er auch hier eine historisch-kritische Frage überhaupt nicht wahrnehmen und hat für das Gewissen des Historikers keine Nachempfindung,

zweitens spielt er die ganze Frage sofort auf das Gebiet der Christologie und zwar der Präexistenz über. Ich bin diese Weise der Polemik von der großen Zahl meiner Gegner her gewöhnt; aber es befremdet mich, auch D. Cremer in ihren Reihen zu sehen. Ich hatte mich zu ihm eines Bessern versehen; denn diese Verschiebung der einfachen Fragestellung ist historisch und theologisch betrachtet verwerflich. Historisch aber ist sie doppelt verwerflich; denn noch ist das Urteil nicht widerlegt, daß die Vorstellung von der persönlichen Präexistenz Christi und die Vorstellung der Entstehung des Gottessohns aus wunderbarer Einwirkung des heiligen Geistes auf eine Jungfrau ursprünglich zwei verschiedene, sich widersprechende Ueberzeugungen oder sich widersprechende Versuche sind, das wunderbare Wesen Jesu zu entschleiern. Nachträglich kann man ja wohl durch dogmatische Kunst beide Anschauungen mit einander vereinigen, wie sie in der That bald vereinigt worden sind; aber wie sie ursprünglich verschieden sind, so sind sie es auch in der Sache. Wer an der Präexistenz Christi festhält, der kann nicht glauben, daß der Sohn Gottes durch das Wirken des heiligen Geistes in der Jungfrau erst geworden sei, und wer an dieses Gewordensein durch den heiligen Geist glaubt, der giebt damit die Präexistenz in realistischem Sinne preis. Aber auch wenn es anders wäre — und geschichtlich ist es ja anders geworden —, wo liegt das Recht, das Dogma von der Jungfrauengeburt so zu verteidigen, daß man zur Verteidigung der Präexistenz übergeht? Ich vermag hierin nur die Verhüllung einer Schwäche zu sehen. Um das physiologische Wunder der Jungfrauengeburt handelt es sich beim Wortlaut des Apostolikums, und zunächst um nichts andres. Mit jenem Wunder wird eine geschichtliche Thatsache behauptet, und solche Thatsachen unterliegen der geschichtlichen Kritik. Ich verstehe es daher nicht, wie D. Cremer sagen kann, die Frage sei keine historische Frage. In Wahrheit kann auch er nicht umhin, nachdem er eine längere dogmatische Digression gemacht hat, auf die Frage als auf eine historische einzugehen. Die fünf Gründe, die ich beigebracht habe, vermag er nicht zu entkräften; denn die allgemeine Bemerkung: „die Menge der Gründe steht in der Regel in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Beweiskraft," wäre eine sonderbare Entkräftung. D. Cremer zieht sich vielmehr darauf zurück, daß das „empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" sachlich begründet sei, und daß die Frage,

aus welcher Quelle die beiden Evangelien dies geschöpft haben, für die Sache nichts austrage. Wenn er sich gegenüber einer erzählten geschichtlichen Thatsache und noch dazu einer wunderbaren und noch dazu einer solchen, deren Quelle man nicht kennt — ich glaube sie allerdings zu kennen: Jesaj. 7, 14 —, wirklich damit beruhigt, daß sie „sachlich“ begründet sei, und sie deshalb für zuverlässig hinnimmt, so läßt sich dazu nichts bemerken. Doch bleibt auch auf diesem Standpunkte die Frage eine historische; D. Cremer löst nur die historische Frage durch eine dogmatische Erwägung, die ihm so sicher ist wie ein historisches Zeugnis, ja sicherer als ein solches. Auf diesem Wege vermag ich ihm nicht zu folgen*). Hier enthüllt sich ein Gegensatz des Glaubens, der Methode und der Kritik, der eine genauere Darlegung erheischt. Ich versuche sie im Folgenden zu geben, nachdem ich im Vorstehenden alle Einwürfe widerlegt zu haben glaube, die D. Cremer gegen meine Ausführungen im einzelnen gerichtet hat.

---

*) In welchem Maße D. Cremer der bestimmten Frage, die Jungfrauengeburt betreffend, ausgewichen ist, zeigt folgender Satz auf S. 29: „Sollte aber ein Ausdruck in Harnacks jüngster Schrift, was ich nicht annehme, dahin zu verstehen sein, daß der Satz »empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria« in der Verkündigung Jesu selbst nicht zu finden sei, so müßten zunächst Worte wie Joh. 8, 58; 16, 28; 17, 5 aus der Welt geschafft werden, ehe diese Behauptung aufrecht erhalten werden könnte.“ Allein an den drei Stellen, die D. Cremer hier aufgeführt hat, ist von der Jungfrauengeburt schlechterdings nicht die Rede. Die erste lautet: „Ehe denn Abraham ward, bin ich“; die zweite: „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt,“ und die dritte: „Vater, verkläre mich bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Man kann sich gläubig zu dem Inhalte dieser Stellen bekennen und doch die Geburt aus der Jungfrau, die sie nicht enthalten, dahingestellt sein lassen. Von der Geburt ohne Zuthun eines Mannes spricht Johannes übrigens an einer Stelle wirklich — D. Cremer hat diese Stelle auffallenderweise nicht angeführt. Hier faßt der Evangelist eine solche Geburt als ein Bild und behauptet, alle Gottes-Kinder seien so geboren (1, 13): „nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott.“

---

2. Die prinzipiellen Sätze D. Cremers

Alle Nebenfragen mögen hier beiseite bleiben. Ich halte mich an die drei Sätze D. Cremers, die ich oben aufgeführt habe, und die er selbst als den entscheidenden Inhalt seiner Schrift hervorgehoben hat. Ich will dabei das Maß der Uebereinstimmung, das zwischen uns besteht, bezeichnen; denn sonst ist jeder Kampf fruchtlos.

1. Der erste Satz lautete: „In dem gegenwärtigen Streite um das apostolische Glaubensbekenntnis handelt es sich weder um neue Ergebnisse, noch überhaupt um Ergebnisse historischer Forschung."

Daß es sich nicht um neue Ergebnisse handelt, habe ich selbst von Anfang an ausgesprochen, und es mögen daher auch hier meine Arbeiten über das apostolische Symbol im zweiten Jahrhundert beiseite bleiben. Andre mögen darüber urteilen, ob sie Wertvolles enthalten. Aber um so bestimmter muß ich es aussprechen: es handelt sich bei dem Streite um Ergebnisse historischer Forschung. Der Streit ist auf ein andres Gebiet hinübergespielt worden, weil man es überhaupt nicht zugeben will, daß die geschichtliche Erkenntnis in der Religion — auch zu ihrer Berichtigung — eine Rolle spielt, und es doch auch nicht offen in Abrede stellen darf. Hier liegt die ganze Schwierigkeit unsrer gegenwärtigen Situation. Bis zum achtzehnten Jahrhundert begründete man die Religion aus der Ueberlieferung; im achtzehnten aus der Vernunft, in der ersten Hälfte des neunzehnten aus der Spekulation — die Geschichte spielte hier überall letztlich nur die Rolle der Magd; denn immer kannte man höhere Instanzen, vor denen sie zurückzutreten habe. Was ein Kardinal offen auszusprechen den Mut hatte: „Man muß die Geschichte durch

das Dogma aufheben," das war und ist für Tausende die selbstverständliche Richtschnur ihres Verfahrens. Aber langsam hat sich die Frage: „Was ist geschichtliche Wirklichkeit gewesen?" und die Einsicht, daß diese Frage nur mit geschichtlichen Mitteln zu beantworten ist, Bahn gebrochen. Nun kann man sie nicht mehr totschlagen. So wenig die Methode reiner Erkenntnis der Natur durch Naturphilosophie ersetzt werden kann, so wenig kann die Einsicht, daß die Geschichte der geschichtlichen Erkenntnis gehört, mehr geraubt werden. Die Religion, sofern sie mit einer Geschichte in der Welt steht, macht davon keine Ausnahme. Darum sind Sätze wie die: „gehörte die Himmelfahrt Jesu der ursprünglichen christlichen Verkündigung an?", „wie sind die Zeugnisse für sie beschaffen?", „auf welchen Grundlagen ruht die Ueberlieferung, daß Jesus nicht Josephs Sohn gewesen sei," unzweifelhaft historische Fragen, die nur auf historischem Wege gelöst werden können. Sagt die geschichtliche Untersuchung — vorausgesetzt, daß sie sich nicht irrt —, daß die Zeugnisse unsicher und unzureichend sind, so kann keine Kunst, keine Philosophie, keine Dogmatik sie sicher und zureichend machen; denn die Fähigkeit ist keinem Menschen geschenkt, eine Thatsachenfrage a priori zu entscheiden. Der römische Stuhl hat sich zwar auch diese Fähigkeit angemaßt; aber er hat sich überhaupt ins Uebermenschliche gestellt. Jene Fragen aber sind die eigentlichen Hauptfragen in dem gegenwärtigen Streit. Also handelt es sich bei ihnen um historische Fragen und bei ihrer Beantwortung um Ergebnisse historischer Forschung. Jede andre Antwort ist unstatthaft. Ich kann auch nicht finden, daß D. Cremer wirklich Ernst damit macht, jene Fragen aus der Geschichte auszuweisen; denn thäte er das, so müßte er auch von den biblischen Zeugnissen absehen und, wie gewisse Hegelianer, die Fakta einfach konstruiren. Dazu hat er wohl einen schüchternen Ansatz bei der Jungfrauengeburt gemacht; aber auch nicht mehr. Also soll letztlich doch das geschichtliche Zeugnis gelten, d. h. die Geschichte, und die Frage ist nur die, ob das Zeugnis vollgiltig ist oder nicht. Daß aber geschichtliche Zeugnisse nur nach einer Methode geprüft werden können, und daß eine Kritik, die in der Mitte anhebt oder plötzlich Halt macht, eine Kritik unter der Kritik ist, wird D. Cremer gewiß selbst bekennen.

Seinem ersten Satze stelle ich daher den Satz gegenüber: In dem gegenwärtigen Streit um das apostolische

Glaubensbekenntnis handelt es sich um das Recht der geschichtlichen Forschung, in der Kirche zugelassen und gehört zu werden. Wird dieses Recht negirt, so wird das Recht der Reformation negirt; denn diese, die aus dem Glauben und der Kritik an der Ueberlieferung geboren ist, wäre in diesem Fall eine beklagenswerte Revolution gewesen.*)

2. Der Streit ist wider meine Absicht auf das Gebiet des Glaubens hinübergespielt worden, und ich folge dem. Der zweite Satz D. Cremers lautet: „Denn die Frage nach der Person Christi oder die Frage, wer und was Jesus ist, kann nimmermehr auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung entschieden werden.“

Diesen Satz muß ich zu den gefährlichen, halbwahren Sätzen rechnen, vor denen man sich hüten sollte. So wie er lautet und in allen seinen Konsequenzen durchdacht, kann ihn nur entweder der Schwarmgeist oder der Katholik oder ein spekulativer Religionsphilosoph (Hegelscher Färbung) vertreten. Der Schwarmgeist braucht die Geschichte nicht; denn er schöpft alles aus innerer Offenbarung. Der Katholik kann sie entbehren, denn er hält sich an das Christusbild, welches die Kirche ihm zeigt, und vertraut darauf, daß die Autorität der Kirche die Wahrheit des Bildes garantiere. Der spekulative Religionsphilosoph endlich kann die Geschichte dahinten lassen, denn wenn er die Möglichkeit und Notwendigkeit der Idee der Gottmenschheit konstruirt hat, ist er beruhigt. Aber wir evangelischen Christen brauchen die Geschichte; denn wir wollen keinen andern Christus, und kein andrer kann uns helfen, als der wirkliche, geschichtliche Christus, dessen Wort wir noch eben vernehmen, und dessen Züge wir in unser Herz aufnehmen können. Wir haben ihn kennen und lieben gelernt aus der Verkündigung unsrer Kirche; aber wenn wir nun zur Mündigkeit erwachen — wem wird die Frage erspart: Weißt du auch, an wen du glaubst? und kannst du davon überzeugt sein, daß er so ist,

*) In den neutestamentlichen Einleitungen, in den Kommentaren zu Matthäus und Lukas und in den „Leben Jesu“ ist die Geschichtlichkeit der Erzählung von der Jungfrauengeburt unzählig oft in den letzten fünfzig Jahren bestritten worden, und es gab nicht mehr Anlaß zu einer kirchlichen Erregung. Wenn dieselbe Erzählung aber in Anknüpfung an das Apostolikum bestritten wird, erhebt sich ein Sturm. Wie soll man die Thatsache deuten? Soll es eine doppelte Wahrheit geben? oder soll man in der evangelischen Kirche die geschichtliche Erkenntnis verhüllen?

wie du ihn glaubst? Es giebt viele lautere und treue Christen, die nie zu dieser Frage kommen: sie haben durch Christus den Zugang zu ihrem Gott gefunden und wissen sich geborgen. Aber wie steht es mit den andern? Dürfen wir ihnen die Frage abschneiden? und haben wir einen andern Weg, auf den wir sie weisen können, als den: Forschet seinem Selbstzeugnis nach und prüfet, was seine Zeugen von ihm gesagt und welche Wirkungen sie von ihm erfahren haben; euer Streben, den wirklichen Christus zu erfassen, ist recht und gut; erstickt es nicht durch irgendwelche Beruhigungen und Beschwichtigungen, die ihre Kraft doch bald wieder verlieren.

Und so sollen sie Christus als ihren Herrn finden? Nein, gewiß nicht. Hier weiß ich mich mit meinem Gegner einig, wenn er sagt: „Nicht der historischen Forschung kommt es zu, das letzte Wort über Christus zu sprechen.“ Nur würde ich mich anders ausdrücken. Nicht um das letzte Wort handelt es sich, sondern um ein ganz neues Wort. Innerhalb der geschichtlichen Frage kann nur die geschichtliche Untersuchung Aufschluß geben: versagt sie, so versagt hier überhaupt alles. Aber daß dieser Christus, wie ihn die Geschichte vorstellt, als mein Herr und Erlöser geglaubt und ergriffen wird, das bringt gewiß keine geschichtliche Erkenntnis zu Wege, sondern hier gilt, was Luther im Eingang der Erklärung des dritten Artikels gesagt hat, und was der Apostel noch kürzer zusammengefaßt hat: „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist.“ Ein Christenmensch ist ein Mensch, der die Erfahrung gemacht hat: „An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd; was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert.“ Diese Erfahrung liegt über allem Zwang, den geschichtliche Erkenntnis ausübt.

Aber, wie unsre Bekenntnisschriften sagen, der heilige Geist wirkt durch das Wort, d. h. durch die Predigt von Christus. Nun ists gewiß mit diesem Wort so herrlich bestellt, daß schon ein Strahl aus ihm einen Menschen ergreifen und aus der Zerstreuung und dem selbstischen Wesen zur Umkehr und zu Gott führen kann. Aber die christliche Gemeinschaft kann auf die Dauer nur bestehen und gesund bleiben, wenn das Wort lauter und rein gepredigt wird. Lauter und rein — es gab eine Zeit, in der diese Forderung erfüllt schien, wenn man Bibelstellen zusammenstellte und sie nach der analogia fidei erklärte. Heute ist es nicht mehr so. Wir haben gelernt, was Geschichte

ist und geschichtliche Zeugnisse. Deshalb hat die Forderung, daß man auf festem Boden stehen müsse, einen andern Sinn als früher. Wir denken heute bei „lauter und rein" auch, ja in erster Linie, an „geschichtlich zuverlässig"; sonst ist uns alles dahin. Damit sind wir wieder bei der Geschichte und der reinen Erkenntnis der Geschichte; wir werden sie nicht los, und sie läßt uns nicht los; denn wir wollen nicht von unsern Gedanken oder von falschen Thatsachen leben, sondern von dem, was gewiß ist. Das ist der Grund, warum wir geschichtliche Kritik üben — auch aus einem entscheidenden Interesse des Glaubens geschieht es. D. Frank freilich meint, „wir schielten ängstlich hinüber auf den wirklichen oder vermeintlichen Wahrheitsbesitz der natürlichen Erkenntnis." Wir schielen nicht bloß hinüber, sofern er ein wirklicher ist, sondern wir fassen ihn fest ins Auge, weil wir gewiß sind, daß alle Wahrheit, auch die „natürliche," von dem Gott der Wahrheit stammt und keine Wahrheit ungestraft überhört wird. Auf die merkwürdige Vorhaltung D. Cremers aber, der „Historizismus" sei nur eine andre Form der römischen Methode, die alle diejenigen, die der wissenschaftlichen Forschung nicht zu folgen und sie nicht zu kontrolliren vermögen, zur fides implicita verdamme und nur der geistigen Aristokratie eine fides explicita ermögliche; das Christentum sei aber keine Religion für die Aristokratie der Theologen, und die Frage: was dünket euch um Christo? könne von jedem, der nur guten Willens ist, entschieden werden — erwidere ich, daß D. Cremer auf keine Weise den Unterschied verschiedener Stufen christlicher Erkenntnis aus der Welt schaffen kann, daß er aber hier ganz Disparates in Eins gesetzt hat. Wäre die christliche Religion nichts andres als Glaube an eine geschichtliche Person, so hätte er freilich Recht: der vollkommene Historiker wäre der vollkommene Christ; aber sie ist Religion. Sie hat es deshalb letztlich mit nichts andrem zu thun, als daß die Seele ihren Gott finde und ihn halte. Das Wort: „Du Herr hast uns auf dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir," gilt von allen Menschen. Findet ein Mensch durch ein Wort, das ihm in die Seele fällt, den lebendigen Gott, erlebt er in sich durch die Gnade Gottes, wie sie in der christlichen Gemeinschaft verkündigt wird, jene Umkehr, die ihn aus der Schuld und dem elenden Treiben der Welt herausführt, und hält er sich nun zu Gott als seinem Vater und dem Fels seines Lebens, so ist er ein Christ, mag seine

Kenntnis von Christus noch so unvollkommen sein. Ein Religionslehrer in Worten wird er vielleicht nicht sein können trotz seiner fides explicita; aber sein Leben wird eine deutliche und kräftige Predigt sein. In Summa: der Unterschied von fides explicita und implicita wird, auf die Religionslehre gesehen, immer bestehen bleiben; aber im evangelischen Sinn hat auch das kananäische Weib nicht die fides implicita, sondern den rechten Glauben besessen. Aber nur der „Historizismus" schützt unsre Kirche davor, daß ihr Glaube nicht von Schlinggewächsen überwuchert wird; der einzelne Christ, auf den verschiednen Stufen der Erkenntnis und Bildung, kann auch unter dem Schutt von hundert falschen Ueberlieferungen und Lehren, die er für wahr hält, ein freies Gotteskind werden und bleiben, wie er umgekehrt, ohne Verständnis für den ganzen Reichtum religiöser Erkenntnis, von einem Worte Gottes zu leben vermag. Dem zweiten Satze D. Cremers stelle ich daher den Satz gegenüber: Die Frage, wer und was Jesus ist, kann — wenn die kirchliche Ueberlieferung über ihn an irgend einem Punkte erschüttert ist — nur auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung festgestellt werden; aber die Ueberzeugung, daß dieser geschichtliche Jesus der Erlöser und der Herr ist, folgt nicht aus der geschichtlichen Erkenntnis, sondern aus der Sünden- und Gotteserkenntnis, wenn ihr Jesus Christus verkündigt wird.

3. Der dritte Satz D. Cremers lautete: „Ist das die eigentliche Frage, wer und was Christus sei, so richtet sich nach ihrer Entscheidung auch die Kritik des Symbols."

In diesem Satz, der das Ergebnis aus den beiden ersten zieht, wird das Symbol, das doch eine historische Urkunde ist, aus aller Zeit herausgehoben. Es soll als ein Bekenntnis betrachtet werden, das vollständig und rein verkündigt, was das Evangelium sagt, einerlei, ob das wirklich mit dem historischen Befunde des Symbols stimmt. Daß ich ein solches Verfahren geschichtlich nicht für statthaft halte, habe ich bereits ausgeführt. Unter dieser Bedingung könnte man sich auch auf das Tridentinum verpflichten lassen. Aber diese Seite der Sache mag hier auf sich beruhen; ich gebe sogar zu, daß, solange wir nicht ein kurzes evangelisches Bekenntnis haben, es — innerhalb des praktischen Gebrauchs — angezeigt ist, Luther zu folgen

und das Symbol evangelisch zu verstehen. Aber D. Cremer macht von dieser kirchengeschichtlichen Erlaubnis einen sehr weitgehenden Gebrauch, indem er die Präexistenz Christi als den Hauptinhalt des Symbols erscheinen läßt, und indem er andrerseits den Gegnern ein bereits formulirtes Symbol unterschiebt, um mit der triumphirenden Frage zu enden: „Wird man dann noch wagen zu bekennen: ich glaube an eine Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben"? Ueber jenes noch ein kurzes Wort; über das erfundene Symbol möchte ich schweigen, da dieses Symbol nicht meines ist.

Die Präexistenz — ich erkläre zunächst offen, daß es mir schwer wird, darüber zu schreiben, zumal in einer Streitschrift. Einen Spruch, wie den: „Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen" zu bedenken, ist mehr wert als alle theologischen Erwägungen über die Präexistenz. Auch hat Jesus Christus nicht das Geheimnis seiner Person in den Mittelpunkt des Evangeliums gestellt, sondern Gott den Vater und sich selbst, wie er menschlichem Auge und Ohr und menschlichem Sinn zugänglich war. Und die Seligkeit hat er denen zugesprochen, die den Willen seines Vaters im Himmel thun, nachdem sie den Vater am Sohne erkannt haben. Dennoch bin ich weit entfernt, gering von den Gedanken zu denken, die in der Vorstellung von der „Präexistenz" einen Ausdruck gefunden haben. Sie führen bis in das innerste Heiligtum der Religion hinein.

Es handelt sich hier aber nicht um ein historisches Urteil — mit der gemeinen Geschichte hat die Frage gar nichts zu thun —, auch nicht um ein Urteil aus der Region des Verstandes, sondern um ein Urteil des Glaubens und um ein Zeugnis aus der Welt des innern Lebens. Schon das Bekenntnis „Christus mein Herr" ist ein solches. Man soll es nicht anders auf die Lippen nehmen, als indem man die Schauer der Majestät Gottes und den Reichtum seiner Liebe empfindet, sonst ists eine lose Rede und eine klingende Schelle. Ich fühle einen heißen Schmerz, indem ich in Zeitungsinseraten und Massenkundgebungen die tiefsten und höchsten Bekenntnisse des christlichen Glaubens zornig oder kaltblütig ausgesprochen lese; denn dadurch werden sie profanirt: wie viel wirkliches christliches Leben und wahrhaftiger Reichtum in Gott steht denn hinter dieser Bewegung der Lippen? Sind die alle, die jetzt laut bekennen: „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren

und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren," innerlich berechtigt, ihren Namen unter dies Bekenntnis zu setzen? Ich habe Männer gekannt und kenne sie noch, die es durften, auch in Zeitungen durften; denn ihr ganzes Leben war erfüllt von diesem Glauben. Aber sollten ihrer so viele sein? Wäre ein demütiges Bekenntnis, das wirklich Ausdruck des eignen innern Lebens ist, nicht mehr, wenn es gilt Unglauben, vermeintlichen oder wirklichen, zurückzuweisen? Ich glaube hierin mit D. Cremer nach dem, was er S. 39 geschrieben hat, einig zu sein. Zur Sache aber mag mit der Zurückhaltung, die ein solches Wort fordert, Folgendes gesagt sein: Wer an einen persönlichen Gott glaubt und in ihm lebt, der stellt nicht nur die Geschichte des eignen Lebens, sondern auch das Stück Menschheitsgeschichte, das er kennt, unter dieses Licht und schaut sie unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit an. Er bekennt mit dem Psalmisten: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war," und er versteht, was der Apostel meint, wenn er spricht: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Wer aber Gott als seinen Vater in Christus gefunden hat und darum Christus als den Herrn bekennt, der ist gewiß, daß hier das Geheimnis entschleiert ist, das wir an unsrer eignen Seele als Bestimmung ahnen, daß wir nicht in die Zeit gehören, sondern in die Ewigkeit: wir sollen das werden, was er war und ist, ein Mensch der Ewigkeit, dessen inneres Leben Gott ist. Der Glaube an Jesus Christus kann nicht der rechte sein, der nicht im Fortgang seiner Erkenntnis auf diese Erkenntnis, die über aller „natürlichen" Geschichte liegt, geführt wird und sie als ein teures Gut festhält. Aber wie unfähig sind Verstand und Phantasie, dies Geheimnis zu fassen! Wie verschiedenartig haben es schon die ältesten Zeugen beschrieben, von jenem Wort aus dem ersten Petrusbrief an: „Der zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward," bis zu dem Johanneischen: „Im Anfang war das Wort!" Nicht auf die Fassung kommt es an, sondern auf die Ehrfurcht, mit der man das Geheimnis der Person Christi umfaßt und das eigne Leben unter den Geist Christi beugt. Er ist der Sohn Gottes, und wir kennen ihn nur als den zu uns Gekommenen, der nicht von uns ist, obschon er unser Bruder ist. Nicht die Natur bindet oder trennt unter geistigen Wesen, sondern das, was wir den innern Menschen nennen. In der Natur ist er uns gleich; aber der Christus κατὰ πνεῦμα ist ein andrer

als wir: unser Herr. Mehr vermag ich nicht zu sagen; denn wer ohne Erfahrung oder Empfindung hier etwas sagen wollte, wird zum Sophisten; ich will aber gerne jedem lauschen, der mit Erfahrung und Empfindung hier mehr zu sagen versteht. Nur daß er uns nicht mit einer Formel binde und meine, er habe das Rätsel gelöst und den absoluten Ausdruck gefunden. Es ist nicht nötig, es ist nicht möglich, daß das Wahre, von dem unsre Seele lebt, sich in einer Formel verkörpere; schon genug, wenn es uns innerlich ergreift und dauernd für die Ewigkeit stimmt. Wenn eine einzige Sünde ein ganzes, reiches, imposantes Leben zu zertrümmern vermag, und umgekehrt ein Strahl Gottes ein armes und gebrochenes Leben erträglich machen, ja in Freude verwandeln kann, so ist es gewiß, daß das Gute, trotz allem Schein, der dagegen spricht, die Herzen und damit die Welt regiert, und daß das Böse das einzige Uebel ist. Jenes Gute aber ist nicht eine Abstraktion, sondern ist nur als persönliches Leben und persönlicher Wille vorhanden. Wir ahnen es in vielen Menschen; aber aufgegangen ist es uns als eine und als unsre Wirklichkeit in Jesus Christus. Eben darum stellen wir ihn auf die Seite Gottes und nicht auf die Seite der Welt. Dort sehen wir ihn stehen, wo Gott das Weltall aufgerichtet und die Menschheit geschaffen hat, um das Reich der Geister zu sich zu führen.

Wem die Herrlichkeit des christlichen Glaubens nicht aufgegangen ist, der hält das für eine Thorheit, und ich fürchte, auch manche von denen halten es für eine Thorheit, die, wo sie ihre dogmatische Formel nicht vernehmen, nichts hören, als Nein oder eine grundlose Rede. Hat doch noch neulich ein hervorragender orthodoxer Theologe das übermütige Wort wider uns ausgesprochen, unser christlicher Glaube beruhe auf einer „Suggestion," da wir den breiten scholastischen Untergrund verwerfen, den er teils übernommen, teils mit vieler Kunst und Mühe sich selbst gezimmert hat. Wir lassen uns das böse Wort gefallen, wie auch das andre vom „Historizismus." Solange sie uns nicht verstehen, mißverstehen sie uns immer noch am wenigsten, wenn sie uns mit Historizismus und Suggestion schelten.

Ich bin zu Ende — man kann in der Religion nicht alles sagen; denn sie ist ein Leben, und ein gutes Stück dieses unsers Innenlebens ist uns selber ein Geheimnis. Aussprechen sollen wir nur, was den andern zu gute kommt; das Tiefste

müssen wir für uns behalten; aber Gott gebe, daß es auf das, was wir thun, wie der milde Schein einer verborgnen Sonne seinen Glanz breite. Was wir sagen können, das wechselt mit den Zeitaltern in seinen Formen, wenn auch der Gehalt derselbe bleibt. Wir sind eben jetzt wieder in einer Krisis; umso ängstlicher klammern sich viele der Besten an die Formeln. Diese Formeln mögen bleiben, solange noch ein Tropfen Leben in ihnen ist; aber das intellektualistische Zeitalter der Religion wird doch abgelöst werden durch ein andres, das freier sein, aber es dem Einzelnen schwerer machen wird, dem Ernst der Religion zu entfliehen. Unterdessen haben wir Theologen die Aufgabe, den christlichen Glauben sowohl in seinen alten Formen zu deuten und verständlich zu machen, als den gebieterischen Winken der Geschichte zu folgen und in neuer Weise alte Wahrheit zu lehren. In der Bemühung um jene Aufgabe weiß ich mich mit meinem Gegner in mancher Hinsicht einig, während ich zugleich, wie er, schmerzlich den Verzicht empfinde, zu voller Einigkeit zu gelangen. In solchen Stunden, wo mir die Verschiedenheit der religiösen Erkenntnisse und der kirchlichen Arbeit, das Heer der Mißverständnisse und das Heer widerstreitender Gedanken auf die Seele fällt, tröste ich mich mit den tiefempfundnen Versen eines Mannes, der es achtzig Jahre ausgehalten hat und nicht stumpf, matt oder erbittert geworden ist:

Ziehn wir nun die achtzig Jahr
Durch des Lebens Mühen,
Müssen auch im Silberhaar
Unsre Pflüge ziehen.
Führt doch durch des Lebens Thor
Traun, so manche Gleise,
Ziehn wir einst im Engelchor
Gehts nach einer Weise.

Druck von Carl Marquart in Leipzig.